JOSÉ PABLO FEINMANN

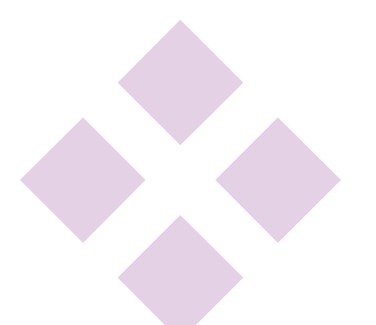
LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

CLASE N° 22

HEIDEGGER, "SER Y TIEMPO" II



Suplemento especial de **Página/12**



Sobre las dificultades que estas clases presentarían todos ustedes fueron advertidos desde muy temprano. Saben que traidor es el que no avisa. Filosofemos brevemente sobre esto: la condición de posibilidad de la traición es el ocultamiento. Todo traidor escamotea algo. Escamotea la verdad. Todo traidor, también, tiene que "decir" algo. O tiene que cumplir una promesa: la de "hacer" algo que nos ha prometido hacer. Cuando el traidor no cumple con lo que ha dicho decimos que faltó a su palabra. Cuando el traidor no cumple con lo que esperábamos hiciera decimos que nos traicionó con su conducta. La traición es un acto inesperado. Es una defraudación, dado que, al traidor, le habíamos entregado nuestra confianza. Aquí podría decirles "Síganme, no los voy a defraudar", pero ustedes, por experiencia histórica, ya sabrían que habré de defraudarlos porque esa frase quedó como el eidos (la esencia, digamos) de la defraudación. ¿Qué resta entonces? No traicionar. ¿Cómo *no* se traiciona? Tornándose transparente. Si uno es transparente nada puede ocultar. Muestra todo su juego. Uno, además, puede *enunciar* su transparencia. Decir lo que se propone hacer. Y esto se ha cristalizado en una frase del saber popular: *el que avisa no es traidor*. Hay un aforismo (genial, por supuesto) de Etchenique, el personaje de Fontanarrosa (espero no haberme equivocado en el nombre, creo que era Etchenique), que dice: "Si un amigo te clava un cuchillo en la espalda, desconfía de su amistad". Es decir, si un tipo le clava a otro un cuchillo en la espalda, no sólo lo está asesinando, también lo está "asesinando a traición". Pero si ese mismo tipo le dice al otro: "Mirá, no me queda otra que clavarte un puñal en la espalda". Aunque se lo diga desde atrás, le está previniendo su acción. Le está avisando qué va a hacer. Uno muere lo mismo, pero muere avisado.

¿Y todo esto para qué? Buena pregunta porque es hora de terminar con este monólogo intempestivo. Todo esto para decirles: Heidegger es *muy* difícil. Están avisados. Y el que avisa no es traidor. Se van a tener que esforzar mucho para seguir con clara intelección las próximas lecciones. Facilidades, divulgaciones, cero: ya lo saben. No se puede. Ese camino no existe para la filosofía. *Pero* "¡Ah, pero"! Vale la pena romperse la crisma (o lo que sea que quieran romperse) estudiando a Heidegger. *No se puede entender el siglo XX sin estudiar a Heidegger.* Ustedes creen (los más jóvenes de ustedes, por cuestiones generacionales) que han leído a Foucault o a Deleuze, los psicoanalistas creen saber Lacan, los profesores de literatura Derrida, pero no: sólo por medio de una intensa lectura de Heidegger podrán conocerlos y hasta desangelarlos un poco. ¡Es tanto lo que han tomado del Maestro! Algunos más, otros menos, Algunos con más talento, otros con menos. *Todos han ido a beber de la fuente "Heidegger"*. Ya veremos también cómo lo han instrumentado políticamente para salir del marxismo. (Algo que ya mencioné varias veces.) De modo que aquí estamos. Todo está claro. Las cartas están echadas. El juego empieza. No tratemos de ganarle a Heidegger. No evitemos que nos derrote. Se trata –en un primer *largo* momento– de comprender su pensamiento.

LA "MUNDANIDAD DEL MUNDO"

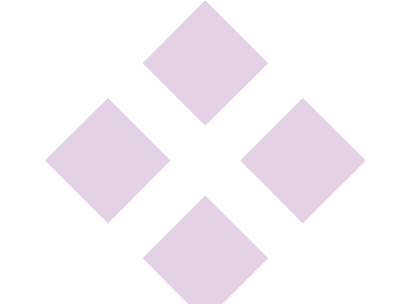
Vimos que el Dasein (que es el "hombre", que es el "hombre" en la modalidad de su arrojo existencial al mundo, en la modalidad de su "ser-ahí" en el "mundo") tiene como *existenciario* –vale decir: como modo de ser de sí mismo, como estructura, como carácter propio– eso que llamamos "mundo". Hay "mundo" porque hay "ser ahí". ¿No hay entonces un mundo "fuera" de nosotros? ¿Estamos en alguna nueva forma de subjetivismo? No, el "mundo" del "ser ahí" es el que éste organiza como mundo relativo a él. En el mundo hay cosas. Pero si, por fin, entre las cosas existen referencialidades será porque las cosas, para el ser-ahí, son "instrumentos". El "mundo" existe como totalidad de cosas pasibles de ser instrumentadas por el ser-ahí. El "mundo" (al mismo tiempo) existe como totalidad de cosas que se referencian las unas a las otras en la medida en que el ser-ahí hace uso de ellas. Oigan: ¿qué es un martillo si no hay una mano que lo agarre para colgar un cuadro? Es una "presencia". Una cosa. Está "ahí" pero no refiere a nada. Si el "ser ahí" decide colgar un cuadro habrá de agarrar el martillo, referirlo a un clavo, referirlo a un lugar en la pared, referirlo al cuadro que se pretende colgar y colgarlo. Todo esto ha ocurrido por el pro-yecto del ser-ahí de colgar un cuadro. De lo contrario, ni el cuadro, ni el clavo, ni el martillo, ni la pared, ni la casa estarían referenciándose. Cito ahora –*muy* de memoria– un ejemplo de Sartre en *El ser y la nada*. Sartre habla del "coeficiente de adversidad de las cosas". Voy a poner un ejemplo extremo, trágico: si yo quiero huir de un lugar que se está incendiando y todas las puertas delanteras están ampliamente abiertas, huiré por ellas *y el candado que está puesto en la puerta trasera no tendrá significatividad alguna, no representará, para mí, ninguna adversidad*. Pero si no puedo huir por las puertas delanteras (o porque son escasas o porque somos, nosotros, los que queremos huir del lugar, demasiados) me arrojaré a huir por la puerta trasera. Aquí, en esta encrucijada, el coeficiente de adversidad de ese candado es *absoluto*. Es mi muerte. Pero, en sí, ese candado es un candado. Ha sido mi imposibilidad de huir por las puertas delanteras y mi pro-yecto de huir por la trasera lo que lo ha transformado en un elemento trágico, de enorme adversidad. Digamos más: el candado, desde una mirada *moral*, es inocente. El culpable es el Dasein cuyo proyecto lo llevó a ponerlo ahí. El proyecto de ganar más dinero. Dice Sartre: el coeficiente de adversidad de las cosas *no les viene a las cosas por las cosas, les viene a las cosas por el hombre*. El volcán Vesubio puede estallar una y mil veces. Nada pasará si un proyecto humano no construyó a sus pies una ciudad llamada Pompeya, en este caso. Con el Vesubio solo no hay tragedia. Hay sólo la erupción de un volcán: un hecho natural (císico) entre tantos otros hechos naturales. Pero si un proyecto humano construyó a los pies de ese volcán una ciudad y si en esa ciudad hay seres humanos, el estallido del volcán tiene un elevado nivel de adversidad. Tanto, que a eso le llamamos "una tragedia".

Supongamos que en Irak no hubiera petróleo y que el Imperio bélico norteamericano no lo necesitara para sus industrias y sus infinitos automotores. Supongamos que se abasteciera con *otro* elemento. No habría guerra de Irak. Supongamos, de nuevo, que en Irak no hubiera petróleo y Estados Unidos necesitara desesperadamente ese elemento energético. Tampoco habría guerra *en* Irak. Habría guerra en otro lado. En otro lado en que hubiera petróleo. ¿Qué determina la guerra? ¿El petróleo? El petróleo, por sí, no tiene por qué desencadenar ninguna guerra. Salvo... que un proyecto del hombre lo incluya. Si hubiera lentejas en Irak, el Imperio (el proyecto imperial) no estaría ahí. Es el pro-yecto del que "abre", el que "ilumina" un ente intramundano. Un objeto, una cosa. Del tipo que sea. Es el hombre y sus pro-yectos los que otorgan relevancia a las cosas.

Así, la "mundanidad" es un elemento constitutivo del "ser en el mundo". La "mundanidad del mundo" le es relativa al ser-ahí. Insistiendo: "El 'mundo' no es ontológicamente una determinación de *aquellos* entes que el 'ser ahí', por esencia, *no* es, sino un carácter del 'ser ahí' mismo" (Heidegger, *Ibid.*, p. 77). Citemos a Vattimo, que dice con claridad esta cuestión: "El hombre está en el mundo siempre como ente referido a sus posibilidades propias, es decir, como alguien que proyecta; y encuentra las cosas, en primer lugar, incluyéndolas en un proyecto, es decir, asumiéndolas, en un sentido amplio, como instrumentos" (*Ibid.*, pp. 28/29).

Desde este punto de vista, el "ser ahí" no es un "sujeto" sin mundo, el cual, luego, entrará en relación con el objeto-mundo. Lo hemos dicho pero lo decimos otra vez: el "ser ahí" en tanto "ser en el mundo" no es el "sujeto" de la gnoseología-ontológica kantiana. El "sujeto" kantiano se enfrentaba a un mundo, a una empiria que era *lo otro* de él. El Dasein tiene al "ser en el mundo" como existenciario y tiene al "mundo" como ente *constitutivo* del "ser ahí". Acaso sea imperioso marcar esto: al serle el "ser en el mundo" constitutivo al Dasein, también lo es el "mundo". Para completar esto necesitamos pasar al tema de las "referencialidades". Una roca nunca está "junto" a un árbol. Sólo lo estará si un proyecto humano establece esa "referencia".

Queda cuestionado, así, el concepto de mundo en tanto "presencia". Las cosas, los objetos no están "presentes". No "son" presencias. No son "objetos" independientes del Dasein. Son entes referenciados a sus proyectos. Las cosas "son" cuando un proyecto humano las utiliza en tanto instrumentalidad. "*Un* útil (escribe Heidegger) no 'es' (...) nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente 'algo para'. Los diversos modos del 'para', como el servir 'para', el ser adecuado 'para', el poderse emplear 'para', el poderse manejar 'para', originan una totalidad de útiles. En la estructura expresada con el 'para' hay una 'referencia' de algo a algo" (Heidegger, *Ibid.*, p. 82). Todo esto, no lo neguemos, es más que atractivo. ¿Qué sería el "mundo"? Una totalidad de útiles referenciados los unos a los otros por la utilizabilidad que el "ser ahí" hace de ellos. Sigamos citando a Heidegger: "El martillar mismo es el que descubre la específica 'manejabilidad' del martillo. A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos 'ser a la mano'" (*Ibid.*, p. 82). Reflexionemos sobre esto: ¿cuál es el ser del útil? ¿Tiene un ser en-sí? ¿Podemos hablar del "útil", en tanto coseidad, como de una cosa en sí? No, jamás en Heidegger. El "ser del útil" es su "ser a la mano". El "ser" del útil le viene al útil por el Dasein. Es porque el útil es utilizado por el Dasein (es un "a la mano" del Dasein) que el útil *es*. En sí *no es*. Sólo "es" en tanto instrumentalidad del Dasein. Acaso alguno de ustedes piense que mis ejemplos fueron desmedidos al lado de los cotidianos ejemplos que pone Heidegger. Pero no olviden que Heidegger es un hombre que ama eso que Marx llamaba el "idiotismo rural". Es un buen señor alemán y campesino. (Ya veremos la tragicidad de esta inocente frase.) Vuelvo a mis ejemplos sobre Irak. ¿Qué "útil a la mano" necesita la Administración Bush o el Imperio bélico-comunicacional para apoderarse del petróleo de Irak? Volvamos a Heidegger: ¿qué "útil a la mano" necesita uno para colgar un cuadro? Un martillo. ¿Qué "es" el martillo al margen del proyecto del Dasein de colgar un cuadro? El martillo no es. El ser del martillo es su "manejabilidad". Esta "manejabilidad" es descubierta, abierta por "el martillar mismo". El ser del útil es "ser a la mano". "A la mano" del Dasein. Volvamos al ejemplo de Irak. ¿Qué quiere el Imperio? No quiere –por cierto– colgar un cuadro. Quiere proveerse de petróleo. Necesita un útil. El útil para proveerse de de petróleo se llama "misil". El "misil" no tiene un "ser". Es un "ser a la mano". Es un "ser a la mano" para que el Dasein-Imperio (que sería, lo veremos, un Dasein comunitario) se provea de petróleo. Ustedes observen qué interesante es esto: semejante objeto, un misil, no es un "objeto". Semejante "presencia", un misil, no es una "presencia". Es un "ser a la mano". "El martillar mismo es el que descubre la específica 'manejabilidad' del martillo", había escrito Heidegger. Bien. Digamos entonces: "El misilear mismo es el que descubre la específica 'manejabilidad' del misil". En suma, lo que antes era una *presencia* de los objetos, se revela



ahora como una disponibilidad de los mismos para ser utilizados e instrumentados por los proyectos humanos. Y éste es el verdadero ser de las cosas. Las cosas no tienen "ser". Su "ser" es ser instrumentadas y utilizadas por el hombre. Esta instrumentación las hace "algo" que las referencia a "algo" que está referenciado a "algo" y así hasta la totalidad. Lo que nos lleva a la cuestión de los *signos*.

LATERALIDAD: OTRA VEZ DIETER MÜLLER

Dieter Müller se habrá de referir –en un pasaje de la Carta a su hijo— a la utensiliaridad de un objeto. Ese objeto es una pistola Luger. Tal vez nos aclare algo sobre las cosas como "útiles a la mano" que sólo cobran significatividad cuando un proyecto del Dasein las incorpora. Otra vez le cedemos la palabra. No ponemos su texto entre comillas porque, con ello, queremos indicar que forma parte del nuestro.

Dice así:

Escribo esta Carta con una pistola Luger sobre mi mesa de trabajo. Está aquí, a la mano; es, por el momento, sólo un utensilio que espera un proyecto que lo incorpore. Que le dé un sentido, una decisión que lo entregue al espesor de la historicidad. Recuerdo, ahora, y no tomes esto por un divague (aunque, supongo, deberás aceptar, eximir mis errancias, tengo derecho a ellas, tengo derecho a todo, incluso tengo el intempestivo derecho a disfrutar del arte de la escritura, al que fui siempre ajeno y el que ahora, tardíamente, se me revela), una clase de Heidegger en un curso sobre lógica, alrededor de 1934, que no hice completo, dado que asistí a unas pocas reuniones impulsado más por la curiosidad que por la avidez de la palabra del Maestro. No me preguntes por qué. Tengo, también y quizá sobre todo, el derecho a olvidar, o a recordar con imprecisión, fragmentariamente. Heidegger dijo algo cierto pero sorprendente, acaso la sorpresa de lo sorprendente residía en que se trataba de un curso de lógica. Habló de Hitler y Mussolini. Lo recordé al hablarte de la Luger. ¿Qué es un objeto sin un proyecto humano que le otorgue un sentido? Le escuché decir: "¿O es más bien que la naturaleza no tiene historia?" Eso era algo que yo tenía resuelto. No hay historia en la naturaleza. Lo que vuelve "historia" la erupción del Vesubio es que un proyecto humano había edificado una ciudad, Pompeya, a sus pies. Si no, esa erupción sería un suceso más de la naturaleza, no un acontecimiento histórico. Heidegger dijo: "Cuando se mueven las hélices de un avión, entonces, en rigor, no 'acontece' nada. Pero cuando ese avión es el que lleva al Führer hasta donde está Mussolini, entonces *acaece* historia. El avión deviene historia". Dijo luego que tal vez ocupara en el futuro un lugar en un museo. E insistió en que el ser histórico del avión no tenía relación con el girar de sus hélices, no dependía de ese hecho, que, en rigor, no lo era, sino de la reunión que tendrían el Führer y Mussolini, la cual, ella sí, sería un acontecimiento de la historia. Me sorprendió la tosca facticidad del ejemplo. Puedo, sin embargo, aplicarlo a mi actual situación, cuya *tosca facticidad* no habrá de sorprender a nadie. Ahí, te dije, sobre mi mesa de trabajo, hay una pistola Luger. Acaso sea un objeto con una tradición. Acaso, exageremos, exprese algo del espíritu guerrero de nuestra patria. Pero ahora reposa ahí. No puede, por sí misma, engendrar acontecimiento alguno. Esa posibilidad reposa en mí, el único hombre en esta habitación. Sólo yo puedo entregarla a la historia. Sólo yo, si la uso. A una historia individual, ciertamente. A una pasión particular, o íntima, si lo prefieres. Pero ¿acaso no todo lo grande se hace en la historia con pasión? ¿Y quiénes entregan su pasión, quiénes viven y mueren por ella? Nosotros, los hombres. Cualquier uso particular, íntimo, que yo, un hombre entre cuatro paredes, haga de esa Luger hará de ella un acontecimiento de la historia. Sé que ya lo sabes: lo universal se realiza por medio de la particular. Si la dejo ahí, si desdeño su ser "a la mano", la dejo fuera de la historia, totalmente desnuda de significación, entregada a su orfandad de *cosa.*

EL SIGNO Y LA REFERENCIALIDAD

¿De dónde trata de *salir* Heidegger? Trata de salir de la filosofía de la conciencia. De la relación entre sujeto y objeto en la cual el sujeto es el sujeto constituyente y el objeto es el objeto constituido. Si bien Heidegger se asume como un fenomenólogo considera que la *intencionalidad*, en Husserl, todavía conserva el esquema *constituyente* de las filosofías del sujeto. La *intencionalidad* husserliana ponía al hombre en un mundo del cual la conciencia era fundamento. La conciencia era "conciencia de mundo" en tanto la conciencia intencional fundaba ese mundo. Heidegger cree que, en esto, se conserva el esquema sujeto constituyente-objeto constituido. Propone cambiar. *No parte de la conciencia.* Parte del "estado de abierto del Dasein" (*Erschlossenheit*). Este "estado de abierto" "abre" el mundo. El "mundo" es una totalidad de referencias establecidas por el "ser en el mundo" del Dasein, el cual, arrojado al "mundo" en tanto "pro-yecto" se apropia de las cosas en tanto "instrumentos". Pero la "referencialidad" de los instrumentos que son "a la mano" del Dasein tiene que estar conducida, indicada, *señalizada*, por un ente que sea el fundamento de la referencialidad. Si el mundo es una *totalidad instrumental de entes "a la mano"* tenemos que saber cómo se refieren los unos a los otros en el interior de ella, de esa *totalidad instrumental*. Hay un tipo especial de ente en el que este carácter de "referencialidad" toma un rasgo *constitutivo: son los signos*. ¡Atención, lingüistas del mundo! Apareció el signo. ¿Qué van a decir los filósofos del giro lingüístico? ¿Qué dirán quienes habrían deseado que *ser y tiempo* no fuera una obra existencial sino un tratado de semiología que abriera *ya* la hermenéutica del "giro lingüístico"? Veamos: la cosa es fascinante. Si el *signo* es el fundamento de la referencialidad. Si lo que permite que una cosa esté referenciada a otra es el *signo*, ¿para qué toda esa parafernalia del Dasein? Habría bastado con señalar que el mundo es un sistema simbólico autónomamente referenciado y que su fundamento es el lenguaje. Esto nos ahorraría toda la ontología existencial del Dasein. Miren, aquí hay dos caminos: o el *signo* existe porque el Dasein (el hombre, ¿no?) se arroja temporalizadamente al mundo y lo "abre" y "abre" la "mundanidad del mundo" al utilizar los instrumentos, volviéndolos entes "a la mano", y *ahí* surge el *signo* como mero instrumento de referenciación de unos entes a los otros y todo queda fundado en el arrojo temporalizante de ese ente privilegiado que se pregunta por el ser. O sacamos al Dasein del medio y partimos de los signos, de las referencias entre ellos, del mundo simbólico que constituyen y ponemos al lenguaje como fundamento de toda la cuestión. *A esto apuntará el segundo Heidegger, el amado por los lingüistas, los posestructuralistas y los posmodernos*. Como sea, en este pasaje de *Ser y tiempo* en que Heidegger analiza el *signo* los filósofos post ya ven el surgimiento del Heidegger que ellos harán suyo.

El signo, en *Ser y tiempo*, es algo así como lo que nos enseña a utilizar los entes "a la mano". Escribe Vattimo: "Ser en el mundo significará ahora no tanto tener relación con una totalidad de cosas instrumentos, como tener ya siempre familiaridad con una totalidad de significados" (*Ibid.*, p. 32). No es así. Es lo que Vattimo, que abrazará las tendencias del giro lingüístico, desea. En *Ser y tiempo* no hay preeminencia entre los instrumentos "a la mano" y el signo. El signo es un ente que sólo tiene la peculiaridad del referenciar. Aquí no hay otra cosa. (*Nota:* Puede consultarse el libro de Cristina Lafont: *Lenguaje y apertura del mundo, el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Universidad, 1997, Madrid. Durante todo el Capítulo primero, *El papel del lenguaje en "Ser y tiempo"*, Lafont se enoja con Heidegger por no haber profundizado en la temática del *signo* y, por tanto, no haber superado los temas de la filosofía fenomenológica de la conciencia. Así es, en efecto. *Ser y tiempo* es el libro del Dasein, no el del signo. Ya veremos las consecuencias del llamado "viraje", *Khere*, de Heidegger. Las consecuencias de haber abandonado al Dasein. Falta.) Es necesario recuperar lo central de la ontología existenciaria de *Ser y tiempo*. Se trata de un Dasein arrojado al mundo. Este Dasein no tiene nada que ver con el sujeto ni con la conciencia. Está en "estado de arrojo" ante el mundo porque es "ser en el mundo". Pero el "mundo" le es privativo al Dasein. El "mundo" es un existenciario del Dasein. Hay "mundo" porque hay Dasein. Hay "útiles", "instrumentos" y "signos" porque hay Dasein. El Dasein abre el horizonte trascendental. El "signo" es un ente "a la mano" que tiene la función de referenciar. En esto se diferencia de todos los otros entes "a la mano". *El signo nos dice cómo se usan las cosas. Es el manual de referencias del Dasein. El signo, todo él, es pura significatividad. Pero lo es porque es el Dasein quien fundamenta al signo al tornarlo posible por su arrojo al mundo. No es el "signo" el que "precede" al Dasein y lo recibe, fundamentandolo, en un mundo simbolico hecho posible por el lenguaje.*

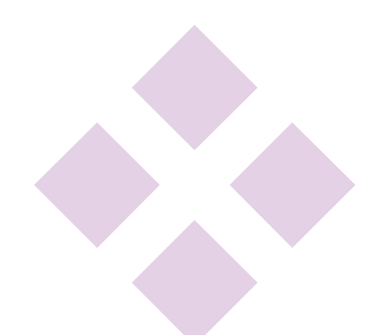
Bien, un consejo: estudien duro todo esto. Es muy importante. Es el pasaje a las filosofías que se adueñaron del Saber a partir del Heidegger de la *Carta sobre el humanismo* (1946). Todos ustedes tienen una pre–comprensión del giro lingüístico. Arrasó en la academia argentina de los ochenta y parte de los noventa. Y todavía goza de buena salud. Aquí y ni qué hablar en la academia norteamericana. Los que están solitarios son los tipos como yo que buscan comprometer al Dasein con el lenguaje, pero también con la historia, la lucha de clases, el hambre, la guerra, la pobreza extrema, la tortura, por decir un par de cosas.

LA FACTICIDAD DEL DASEIN

Heidegger –y esto vuelve tan originaria y fascinante a su obra de 1927– señalará que el Dasein en tanto "ser en" siempre está incluido dentro de una situación afectiva. Otra distinción con el sujeto puro del conocimiento. El Dasein no "abre" el "mundo" como una totalidad de entes u objetos teóricos. El "mundo" que "abre" el Dasein es abierto desde una cierta *emotividad*: estamos alegres o estamos aburridos, o no tenemos interés en algo o amamos a alguien o lo odiamos. El Dasein siempre está comprometido en una *tonalidad afectiva*.

El ser del Dasein consiste en no saber su fundamento. Me parece adecuado utilizar aquí una expresión que Heidegger hará célebre en su *Introducción a la metafísica* (1935). ¿Por qué hay Dasein y no más bien nada? El Dasein, es cierto, "abre" el "mundo" pero *no es el sujeto trascendental kantiano*. El Dasein es un *hecho*. Está en el mundo y podría no estarlo. Esta estructura por la cual el Dasein sabe que es pero no sabe por qué es, Heidegger la llamará *facticidad* (*Faktizität*).

Veamos bien: el Dasein no se funda a sí mismo. Sin Dasein no hay "mundo". Pero, ¿por qué hay Dasein? El Dasein no tiene nada que lo justifique. El Dasein es un ente "caído". Está "caído" en el mundo (*en el mundo, para peor, de la existencia inauténtica*, como ya pronto veremos), sin nada que fundamente su facticidad. Y esta –digamos– *orfandad* es más profunda porque el Dasein no puede sino "ser en el mundo". Pero es "en el mundo" en estado de arrojo. El Dasein está arrojado al mundo. A esto, Heidegger, en alemán, lo llama *Geworfenheit* y Gaos tradujo "estado de-yecto". Es correcto: el Dasein está "eyectado" sobre el mundo. De aquí que yo prefiera la expresión "ser ahí" a "estar ahí". "Ser ahí" expresa la orfandad del Dasein. Su estado de-yecto. "Ser ahí" sin fundamento, fácticamente, sin saber ni su origen ni su presente. Ni su "dónde" (dirá



Heidegger) ni su "de dónde". Está, sí, "abierto", "arrojado". Y éste es su estado de-yecto. Su *Geworfenheit*. Este abandono le revela al Dasein su finitud. Es cierto que aquí aparece –no más que nunca, sino con gran intensidad– el Heidegger de la filosofía existencial. Ustedes observen que Heidegger está reaccionando contra su maestro, contra Husserl. Su filosofía será la de un ente que se pregunta por su ser, un ente que es "ser en el mundo", que "abre" ese mundo *pero no se fundamenta a sí mismo*. Vive su orfandad. Se le revela su finitud. La conciencia intencional husserliana no padecía todos estos avatares. Intencionaba sobre un mundo, era conciencia de mundo pero no en tanto conciencia existencial. En este punto Husserl permanece atrapado en el trascendentalismo neokantiano: un sujeto que constituye un mundo, pero en la modalidad del sujeto trascendental de Kant, no en la modalidad existencial. El estado de-yecto del Dasein no tiene nada que ver con el trascendentalismo kantiano. Este sujeto, a partir de su estado de-yecto, "abre" un mundo en el que él "es", pero no se fundamenta a sí mismo y su tonalidad afectiva ante ese mundo lo lleva a ser por éste. Aquí, en este punto, el "arrojo" (que proviene, desde Husserl a Heidegger, de la intencionalidad de la conciencia fenomenológica) tiene la característica del estado deyecto. De la *Geworfenheit*. Este estado deyecto expresa que el Dasein no parece ser gran cosa, no tiene el poderío constituyente intocado del sujeto neo-kantiano; el Dasein, en su *tonalidad afectiva*, siente su desvalidez en el "mundo", ese "arrojo" lo hiere, ese "arrojo" lo arroja como un "ser ahí", ahí, desprotegido ("en peligro", como dirá Sartre pese a que Dieter Müller no lo apruebe). No "está" en el mundo, como traduce Rivera, este "estar" remite a una cierta adecuación, el "mundo" sería el lugar en que el Dasein es acogido, en que el Dasein puede "estar". Y no: el Dasein no "está" en el mundo, "es" en el mundo, y lo es en tanto facticidad, en tanto peligrosa e-yectación. No hay lenguaje que lo espere para cobijarlo, fundamentándolo. El Dasein existencial se sentiría menos herido si surgiera en medio del mundo de los signos, del universo simbólico. Cuando Heidegger –en la *Carta sobre el humanismo*– dice que el lenguaje es la morada del Ser y el hombre su pastor, todo tiene un aire bucólico en que el Dasein, en tanto pastor, ya no abrirá el "mundo", pero tampoco sufre su no-fundamentación, su estado de-yecto, su "ser ahí" –y no su "estar" pastoreando al lado del Ser– en tanto ente intramundano, un ente entre los otros entes que, además, carga con el peso de preguntarse por el Ser, de ser el "ahí" del Ser. Si ustedes piensan que un libro reciente de la reciente estrella del pensamiento alemán, Peter Sloterdijk, se llama *Venir al mundo, venir al lenguaje* acaso sientan, como siento yo, que ese "venir al lenguaje" acoge al Dasein. El Dasein tiene un "mundo" y un "lugar" al que "venir", el lenguaje. Esto no ocurre en *Ser y tiempo. Nada* recibe al Dasein, él es pura facticidad y el "mundo" al que es e–yectado tiene que constituirlo él en tanto totalidad de instrumentos "a la mano". Como verán, este Dasein infundado, este Dasein cuya *tonalidad afectiva* lo lleva a sentirse herido por su facticidad (*Factizität*), este Dasein *caído*, este Dasein e-yectado al *desamparo*, este Dasein *finito*, cada vez nos resulta más interesante.

Penetramos en el Capítulo IV y nos damos de narices (o de jeta) con uno de los análisis más célebres y conflictivos de *Ser y tiempo*. El de la *existencia auténtica* y la *existencia inauténtica*. La cuestión surge de la relación con "los otros". El "ser con", le dice Heidegger. O "ser relativamente a los otros" (*Ibid.*, p. 141. Siempre sigo la traducción de Gaos). Es un tema que Sartre, por sus excepcionales condiciones de literato, desarrollará brillantemente en *El ser y la nada*. Hasta tal punto, que Heidegger, al leer el libro de su colega francés, se concentró sobre todo en esos pasajes. Hans-Georg Gadamer cuenta que andaba con unas cuarenta páginas que había arrancado del libro y que correspondían a la sección del ser-para-los-otros. *El ser y la nada* resultaba para Heidegger y Gadamer "un libro increíblemente difícil de leer" (Hans-Georg Gadamer, *El giro hemenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 39). Algo que, más que un reconocimiento a la hondura del texto sartreano, exhibe una altivez alemana de casi no poder leer filosofía en otro idioma que no sea el propio. (Gadamer, de todos modos, respeta muchísimo a Sartre.) Y ya que tomé este pequeño atajo-Gadamer vamos a aprovecharlo para citar lo que piensa de esta sección de *Ser y tiempo* en que nos adentramos. Escribe: "Todos saben que el capítulo de *Ser y tiempo* dedicado al ser-con está considerado, no sin razón, como un excurso ralo o un párrafo como de pasada" (*Ibid.*, p. 53). No se equivoca. Raramente alguno de los intérpretes cerradamente eruditos de Heidegger se detiene en este pasaje. Grave error. El pasaje es fundamental. Y lo es, en gran medida, para aclarar o estudiar la relación de Heidegger con el nazismo. Considero que esos "intérpretes sesudos" (que también se pasan "por arriba" la cuestión del nazismo) lo hacen precisamente por eso. Nosotros los vamos a estudiar con detenimiento. Tienen una gran riqueza y sirven para entender el mundo tal como todavía es. (Veremos que la "actualidad" del pensar heideggeriano es considerable.)

Sigamos con este mundo del "ser con". Es el mundo en que el "ser ahí" se "es" junto con otros "ser ahí". Ningún "ser ahí" está solo en el "mundo". Es hora de ver cómo son las relaciones entre los distintos "ser ahí" en el mundo que han constituido. El "ser ahí" está en el mundo. Pero no es –como parte de la "mundanidad del mundo"– un "ente a la mano". Por decirlo (espero) claro: ese "otro" "ser ahí" que ahí está no es un martillo, ni una tenaza, ni un misil (ejemplo, éste, que, desde luego, es nuestro). Escribe Heidegger: "El 'ser relativamente a los otros' sin duda es, bajo el punto de vista ontológico, distinto del 'ser relativamente a cosas ante los ojos'. El 'otro' ente tiene él mismo la forma de ser del 'ser ahí'. En el 'ser con' y 'relativamente a otros' hay, pues, una 'relación de ser' de 'ser ahí' a 'ser ahí'" (*Ser y tiempo*, *Ibid.*, p. 141). La diferencia entre "el ser relativamente a cosas" y el "ser relativamente a los otros" es, como bien dice Heidegger, "ontológica". Si los "otros" son "otros" "ser ahí", significa que cada uno de ellos es un Dasein. Entre el "ser ahí" y las "cosas" existe lo que Heidegger llama *diferencia ontológica*, que es la que se establece entre lo *óntico* (cosas, objetos, entes) y lo *ontológico* (lo relativo al Ser y, en el caso del Dasein, lo relativo a "su" ser, a "su" "ser ahí").

"TODO MISTERIO PIERDE SU FUERZA"

El parágrafo 27 (y que me perdonen Gadamer y los intérpretes exquisitos o "no literatos" de Heidegger) es uno de los más serios y atrayentes. Y, también, como dije, uno de los que más material entrega para el análisis de nuestro acontecer presente. Heidegger penetra en el estudio de la "cotidianidad". El capítulo se llama: "El cotidiano 'ser sí mismo' y el 'uno'" (*Ibid.*, p. 142). El Dasein tiene, siempre, una pre-comprensión del "mundo". El Dasein surge en un mundo histórico y social. En un mundo con prejuicios. O sea, con juicios ya establecidos. Con valores establecidos. El Dasein surge en ese mundo de modo a-crítico. No es capaz de reflexionar sobre él. Ese mundo se le viene encima. Como vemos, Heidegger no desconoce el universo social y político en que surge el Dasein. Siempre está ya *dado*. (*Nota:* En estos análisis que hace Heidegger tiene mucho que ver el impacto que la República de Weimar tuvo sobre él. Era un mundo cosmopolita. El mundo que está reflejado en dos grandes películas: *El ángel azul* (1930) y *Cabaret* (1972). ¿Qué relación hay entre el personaje de Marlene Dietrich (Lola-Lola) y un libro como *Ser y tiempo*? Lola-Lola es lo vital, lo carnal, lo sexuado. El profesor Immanuel Unrath es –por el contrario– la razón, lo apolíneo. Es una lucha nietzscheana la que se da entre ambos. Nietzsche habría amado este film y habría puesto sus fichas, todas, a Lola-Lola. El film es de 1930 y está basado en una novela de Heinrich Mann: *El profesor Unrath*. Habitualmente –con gran torpeza– se interpreta a Lola-Lola como el ascenso vital del nazismo que derrota a la razón encarnada en el profesor, que se somete, primero, a ella y termina finalmente por morir abrazado al escritorio desde el que dictaba sus clases. Pero esta interpretación se da dentro del esquema de "el asalto a la razón". Los nazis serían una pandilla de fanáticos irracionales que habrían sorprendido y avasallado a la prestigiosa cultura y racionalidad alemanas. Aunque no es, por ahora, nuestro tema, está claro que el nazismo fue un fenómeno racional, que puso la razón al servicio de la crueldad y el genocidio. *El ángel azul* expresa el clima de la República de Weimar que irritaba a Heidegger. De esa irritación, que debió ser profunda en un hombre tan apegado a los valores de la tierra, de lo campesino, habrá de extraer todo el análisis de la *existencia inauténtica*. Veamos cómo es.)

El "estado de arrojo" del Dasein, su "estado de-yecto" se produce, ocurre, se da sobre un mundo que *ya está ahí*. En ese mundo están los "otros". El Dasein cae inerme, desvalido sobre el "mundo" de "los otros". Ahí, en esa cotidianidad, el Dasein está "bajo el *señorío* de los otros. No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades del 'ser ahí'. Mas estos otros no son otros *determinados*. Por el contrario, puede representarlos cualquier otro" (*Ibid.*, p. 143). Ocurre que cualquier "otro" puede ser el "otro" y, a la vez, no lo es ninguno. El "otro" es intercambiable. Estamos en medio del anonimato. Estamos (y esto corre por mi cuenta) en medio del cosmopolitismo de la República de Weimar. El mundo de los "otros" en que cae el Dasein es un mundo de "otros" que son "otros" para los "otros". Ninguno es *sí mismo*. Todos forman parte de una masa indiferenciada. Todos forman parte de la *gran masa*. Todos forman parte de eso que –con enorme riqueza– Heidegger llama lo *uno*. El *Das Man*. Lo "uno" es lo que "se dice", "se hace", "se piensa", "se opina". Todos son lo que hay que ser. "Disfrutamos y gozamos (escribe Heidegger) como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del 'montón' como *se* apartan de él; encontramos 'sublevante' lo que *se* encuentra sublevante. El 'uno', que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad" (Heidegger, *Ibid.*, p. 143). Es el mundo del *se*. En francés: *on dit*. El "se dice". Es un mundo muy conocido para quienes hoy vivimos bajo el aplanamiento comunicacional. Aclaremos, de paso, algo: no todos tienen la opinión de Gadamer sobre estos pasajes, aun cuando él diga que son "mayoría". No, son los textos supuestamente más accesibles de *Ser y tiempo*, pero no por eso los menos profundos, menos aún los desechables. Son, para mí, fascinantes y superlativos. Desde el cosmopolitismo de Weimar hasta los comienzos del siglo XXI. El "uno" comunicacional del nuevo milenio. El "uno" de Internet. La despersonalización. La des-individuación. Harry Potter. *El Señor de los anillos. Superman. Spiderman*. La globalización. El "uno" lingüístico. El "uno" fashion. La TV basura. "Todo lo original (escribe Heidegger) es aplanado (...) Todo misterio pierde su fuerza" (*Ibid.*, p. 144). Vivimos, *inauténticamente*, en medio del aplanamiento de todas las posibilidades de ser. Repitamos, para concluir, esa bella línea de Heidegger: "Todo misterio pierde su fuerza". ¿Qué es sino eso, un mundo sin misterio, el mundo del *se*?

el próximo domingo
CLASE Nº 23
HEIDEGGER, "SER Y TIEMPO" III